

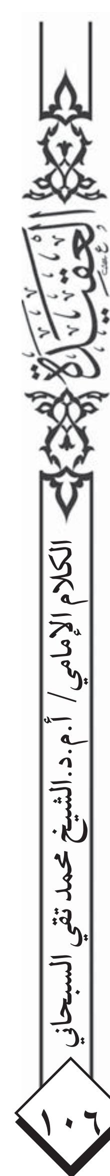
■ أ.م. د. الشيخ محمد تقي السبحاني

ترجمة: هاشم مرتضى

الخلاصة:

شهد الكلام الإمامي في تاريخه تطوّرات مختلفة بين الصعود والهبوط، تعود ـ من جهة ـ إلى الدينامية المعرفية والعقلية الشيعية، ومن جهة أُخرى إلى التعامل مع الأُطر الكلامية والفلسفية السائدة في كل برهة تأرخية. إنّ عملية التطوّر في الكلام الإمامي وإن لم تشبه سائر الفرق الشيعية؛ وأهل السنة، بل ربما تأخّر الإمامية في بعض الفترات عن غيرهم في تحوّل وتغيير خطابهم الكلامي، ولكن ـ من جهة أُخرى ـ له خصائص مميّزة تكون جديرة بالبحث والتحقيق. إنّ ما يميّز الكلام الإمامي في بداية تأسيسه عن غيره، نوع تفكّره العقدي في ساحة العقل والوحي توأماً، وانحرافه عن الماضي نوعاً ما بعد عبوره عن «دورة الفترة والركود». سلّط الضوء في هذا البحث على تكوّن الكلام الإمامي من المدينة إلى الكوفة ومنها إلى مدرسة قم، مع التأكيد على أصالة الكلام الشيعي في هذه المرحلة التاريخية، مضافاً إلى التطرّق نحو التصنيف التاريخي للكلام الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً بحلّة جديدة.

الكلمات المفتاحية: الكلام الإمامي، الكلام النظري، الكلام السياسي، مدرسة الكوفة، مدرسة قم، مدرسة المدينة، فترة الركود والجمود.



المقدمة:

يُعدّ البحث عن ماضي الكلام الشيعي وسابقته من المباحث المتجذّرة في حقل الدراسات الإسلامية، المبحث الذي شغل الشيعة وغير الشيعة على حدّ سواء، وكثر الكلام حوله في المصادر التاريخية والكلامية القديمة والجديدة؛ حيث كان مستمسكاً وثيقاً عند مخالفي الشيعة لإثبات بطلان المذهب الشيعي، ولكن من جهة أُخرى اقترن هذا الموضوع عند الشيعة أنفسهم بموضوع أصالة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأحقّيّة الشيعة تاريخياً، ولذا لا نعدم القول لو ادعينا أنّ التحقيق في تاريخ تطوّر الكلام الإمامي يُعدّ اليوم من ضرورات التعرّف على الشيعة.

وقد كنت أعتقد دوماً بلزوم وضع برنامج تحقيقي شامل ـ بدل الدراسات المتفرقة ـ للوقوف على هذا الموضوع، والوصول إلى فهم دقيق عن عملية التكوّن الثقافي الشيعي وتوسّعه، كي نتمكّن من إظهار تاريخ التشيع الناصع ـ المدفون تحت حطام العصبية وغبار الجهل والتساهل ـ بنحو منهجي وعلمي.

ومن المعلوم البيّن أنّ إنجاز هذا المهمّ يحتاج ـ قبل كل شيء ـ إلى خارطة جامعة وإطار نظري مستحكم؛ كي نتمكّن من خلالهما التطرّق إلى المباحث الجزئيّة. نأمل أن يكشف هذا البحث المختصر جزءاً من تلك الخريطة أمام الباحثين، ويكون انموذجاً ينير الدرب أمام دارسي تاريخ الفكر الإمامي في صعوده وهبوطه.

وعليه يسعى هذا البحث ـ بدل التحقيق عن موضع خاص ـ إلى إراءة تصوّر جامع عن تاريخ الفكر الشيعي، ومن خلاله التعرّف على مدارسه الكلامية ودورها وموقعيتها بشكل مختصر.

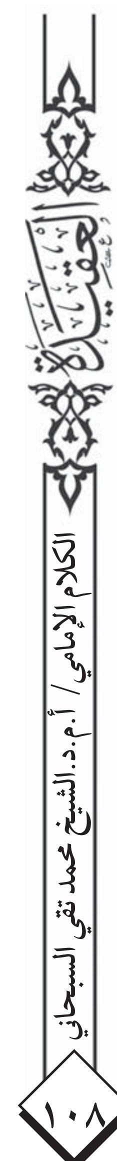
المفاهيم الرئيسية في البحث:

ليعلم ـ أوّلاً ـ أنّ نطاق البحث ينحصر في الفكر الإمامي من دون التطرّق إلى

سائر المدارس الكلامية الشيعية كالزيدية والكيسانية والإسماعيلية؛ حذراً من تشتّت الموضوع، ووصولاً إلى إنارة الدرب أمام إلقاء نظرة مختصرة على المراحل المختلفة للفكر الشيعي. مع الاقتصار في الفكر الشيعي أيضاً على الجانب الكلامي فقط دون سائر الحقول المعرفية الأخلاقية والعرفانية والفقهية وما شاكل، وإن كنّا نذعن بعدم إمكان غض الطرف عن باقي الحقول المعرفيّة عند تقديم تحليل عميق لتاريخ الكلام.

أُطلق الكلام في التراث الإسلامي القديم على علم يقوم بإثبات جميع المفاهيم الدينية والدفاع عنها سواء العقدية أم غير العقدية. كما أنّ علم الفقه آنذاك كان يطلق على معنى أوسع ممّا هو عليه اليوم، حيث كان يشمل أيّ نوع من عملية استنباط المعارف الدينية (أُعم من العقائد والأحكام). (الفارابي ١٩٣١: ٨٥، ٨٦، غردية، ١٩٦٧ ج١: ١٨٦) ولذا تم تقسيم الفقه إلى الفقه الأصغر والفقه الأكبر، حيث تكفّل الفقه الأكبر استنباط المعارف العقدية من النصوص الوحيانية (أبو حنيفة ١٣٩٩، ابلاغ الأفغاني ١٩٩٤ ج ١)، ولكن تغيّرت هذه الوظائف فيما بعد شيئاً فشيئاً (ولفن ١٣٦٨، الفصل الأول) فاقتصر الفقه منذ القرن الرابع على حقل الأحكام العملية، وانتقل البحث عن الاجتهاد العقدي في النصوص الدينية ـ والذي كان بعهدة الفقه الأكبر ـ إلى علم الكلام بشكل بدائي، وذهبت بحوث فقه العقائد العميقة إلى المحاق. وهكذا منذ القرن الرابع تمّ تعريف علم الكلام بالعلم المتكفّل لتبيين المعتقدات الدينية والدفاع عنها، ممّا أدّى إلى خروج قسم مهم من الفكر العقدي المستند إلى المصادر الوحيانية من دائرة علم الكلام والفقه معاً.

نتطرّق في هذا البحث إلى مراحل تاريخ الكلام الإمامي فقط، متجنبين الإشارة إلى تطوّر الكلام السني، ورغم وجود تشابهات كثيرة بينه وبين الكلام الشيعي؛ تبقى مع ذلك نقاط فارقة بينهما، سيما لو أردنا عطف النظر إلى جميع التيارات الكلامية السنية من معتزلة وأشاعرة إلى ما تريدية وسلفية. ولكن في الجملة يمكن القول بأنّ مسيرة تطوّر الكلام الإسلامي (الشيعي والسني) يحتوي على عملية مشتركة واحدة،



وامتاز كلّ من التيارات الكلامية الشيعية والسنية في هذا الطرح العام بمكان وموقعية خاصة. ولذا ولتبيين دائرة البحث نشير أوّلاً إلى المراحل العامة للكلام الإسلامي، ثم نذكر ثانياً مسيرة تطور الكلام الإمامي بنفس ذلك الإطار.

إذاً سنقوم بتقسيم تاريخ الكلام إلى مراحل، وبعض المراحل إلى فترات زمنية، ثم نبيّن ظهور المدارس الكلامية في تلك المراحل أو الفترات، ومفهوم المدرسة هنا ربما يغاير معنى باقي المصطلحات، إذ إنها قد تطلق في اللغة العربية المعاصرة على فئة فكرية خاصّة لها مبانٍ ومواقف مشتركة. وعلى سبيل المثال عندما نتكلّم عن مدرسة أهل البيت أو مدرسة الخلافة نعني بها هذا المعنى، وإن استعملت في اللغة الفارسية بمعنى المكتب، مثل مكتب بغداد الفقهي أو مكتب أصبهان الفلسفي، ولكن في اللغة العربية المعاصرة تستعمل المدرسة غالباً ما في نفس المعنى الذي نطمح إليه(١). ونستعمل مصطلح المذهب للمعنى الأوّل المساوي لمعنى المكتب في اللغة الفارسية، وعلى أية حال فاستعمال مصطلح المدرسة في هذا البحث أقرب إلى هذا المعنى الأخير، حيث نقصد منها رقعة ثقافية ـ جغرافية دون مكتب فكري معيّن. ولذا نطلق هذا المصطلح على مجموعة من المتخصصين في مجال علمي معين حيث يقومون بالتعامل مع بعضهم الآخر في رقعة جغرافية خاصة بالإنتاج العلمي الجديد، وعليه ـ بخلاف المعنى الأول ـ ربما تتولّد اتجاهات علمية متعدّدة في المدرسة الواحدة، وقد تقوم بمخالفة بعضها الآخر، ونقصد بالاتجاهات هنا نفس المعنى الرائج المتقارب مع معنى المكتب، وعلى سبيل المثال سنرى حضور الاتجاه الكلامي النقلي في مدرسة قم الكلامية فقط، والاتجاه الكلامي العقلي في مدرسة بغداد، ولكن في مدرسة الحلّة أو فارس أو أصبهان يتواجد كلا الاتجاهين.

ولا بأس هنا ونحن نتكلّم عن المفاهيم الرئيسية، أن نبيّن مرادنا من مصطلح التطوّر. ومعلوم أنّ المراد من التطور لا يكون صرف التحوّلات العلمية المتداولة في جميع العلوم، إذ إنّنا ـ وفي جميع العلوم ومنها العلوم الإسلامية ـ نشهد دوماً التوسّع في

الآراء والنظريات، وعليه فالكلام عن التحول العلمي بهذا المعنى المذكور لا يكون سوى البحث عن تاريخ تلك العلوم.

يشير مصطلح التطوّر ـ هنا ـ قبل كلّ شيء إلى التحوّلات الطارئة على العلم خارج النطاق المعمول والمتداول، حيث يؤثر على المفاهيم الأساسية أو مسارات ذلك العلم بشكل كبير، وعلى سبيل المثال انّ التطوّر العلمي في الفيزياء حصل بعدما أخلت الطبيعيات القديمة المكان للمفاهيم والمناهج الفيزيائية الجديدة، أو عندما قلّ اعتبار فيزياء نيوتن جراء تراكم المعطيات الجديدة، وحلّ مكانها تدريجاً فيزياء النسبية أو فيزياء كوانتم. هذه التطورات وإن كانت مدينة للتقدم العلمي نوعاً ما، ولكن لا يمكن قياس هذه التحولات الكيفية بالتغيرات الكمية والمتداولة. التطور في أيّ علم يشير إلى ما يحدث في ذلك العلم من صعود وهبوط، وينبئ عن تحوّل جذري في السياق العام لذلك العلم.



ولابد من التنويه هنا إلى أنّ ما نقصده من التطوّر في الكلام الإسلامي، هو التغيير الحاصل في فكر علماء الدين مدى العصور، ولا نقصد أبداً المعارف الدينية التي هي قوام المصادر الوحيانية.

يُطلق علم الكلام في هذا البحث على حزمة من جهود بشرية لفهم المتون الدينية لا تكون مقدسّة ومن دون خطأ إطلاقاً (حنفي ١٣٧٥: ٣٧ ـ ٥٧). ولذا فإنّ الإذعان بالتطوّر هنا لا يعني نسبية الفكر في المعارف الدينية فحسب؛ بل هو جهد لفهم مضبوط لجذور الفكر الديني التاريخية، وفتح طريق نحو إعادة بنائه على ضوء المواضيع الوحيانية والعقلانية.

مراحل تطور الكلام الإسلامي:

نبدأ هنا أولاً بإطلالة سريعة على مراحل تكوّن علم الكلام الإسلامي ومسار تحوّلاته. في هذه المرحلة يوجد بعض الاختلاف بين المذاهب الإسلامية لا نتطرّق إليها هنا. وسوف نتطرّق إلى تاريخ الكلام الشيعي بنحو تفصيلي أكثر وبنفس الأُطر.

قد مرّ الكلام الإسلامي بشكل عام بأربع مراحل مختلفة[٢]، وهي:

١ـ مرحلة الأصالة والاستقلال.

٢ـ مرحلة المنافسة والاختلاط.

٣ـ مرحلة الإدغام والاستحالة.

٤ـ مرحلة الإحياء والتجديد.

طبعاً يمكن تقسيم أيّ علم إلى مراحل مختلفة بحسب وجهات النظر المختلفة، ولكن بما أنّ تطوّر تاريخ علم الكلام بات مرهوناً بالتعامل مع باقي العلوم الخارجة عنه سيما الفلسفة، انتخبنا هذا التقسيم الملائم لهذه الخاصّية. وهذا لا يختص بعلم الكلام، ولكن حكاية الكلام والفلسفة من نوع آخر. إذ إنّ علم الكلام بما أنّ موضوعه يؤخذ من المتون الدينية، ولا تُحدّ دائرته بحدود خاصة وضيّقة، وأيضاً بما أن هذا العلم يستخدم طرقاً ومناهج متنوعة تتناسب مع موضوعه، أصبح تدريجاً قرين الفلسفة ومربوطاً بها.

هذا الأمر أدّى إلى أنّ علم الكلام بعد مرحلة التكوين الأولى ـ والذي كان مستقلاً فيها عن الفلسفة نوعاً ما (مرحلة الأصالة والاستقلال) ـ أصبح أسير الفلسفة في بقية مراحله، ولم يكن مديناً لها فحسب بل ربط مستقبله بها أيضاً. هذا القِران الحاصل باختيارٍ أو عدم اختيارٍ والذي كان في البداية على مستوى استخدام الأساليب الفلسفية (مرحلة المنافسة والاختلاط)، أدّى شيئاً فشيئاً إلى التجانس في الأفكار الأساسية، أو قل على الأقل التناغم معها في كثير من المعارف الدينية (مرحلة الإدغام والاستحالة)، وقد استمرت هذه المرحلة ـ التي فتحت باب البحث وفحص الموروث الكلامي أمام جميع المذاهب ـ إلى يومنا الحاضر.

وقد هيّأت المرحلة الرابعة الأرضية وفتحت باب المنافسة بين الأفكار القديمة والقراءات الكلامية الجديدة أمام المتون الوحيانية، وانبثق من جرّائها أمل بالحصول على آراء مستحكمة أمام الأسئلة العقدية الرئيسية.



يظهر أنّ المرحلة الثالثة فقط ـ من بين سائر المراحل الأربعة ـ تحققّت في الفكر الكلامي الإمامي بشكل تام، وإن سبق الكلام الأشعري الكلام الشيعي في التناغم مع الفلسفة، حيث ظهر فيه علماء كمحمد الغزالي والفخر الرازي حاكا الكلام الأشعري طبقاً للمذاق الفلسفي، ولكن هذا التناغم لم ينته إلى الاتحاد الكامل بين الفكر الأشعري مع الفكر الفلسفي، بل بقي الكلام الأشعري مخالفاً للفلسفة في كثير من المعتقدات. وهذا النموذج الأخير في التعامل بين الكلام والفلسفة هو الذي أطلقنا عليه عنوان مرحلة المنافسة والاختلاط (المرحلة الثانية)، ونعتقد أنّ الأشاعرة هم نحلة كلامية اجتازت هذه المرحلة من التحوّل الكلامي.

ولكن قدّم متكلّمو الإمامية منذ نهاية القرن التاسع مخططاً لم يسبقهم إليه أحد من بين سائر النحل الكلامية، هذه المحاولة الجديدة الداعية بوضوح إلى التجانس بين الأفكار الكلامية والفلسفية وتبيين المعارف الوحيانية طبقاً لمعطيات الفلسفة، أدّت إلى تأثير كبير في مستقبل الكلام الشيعي وبقيت آثاره إلى يومنا هذا. وسنتطرّق إلى تاريخ هذه المرحلة من الفكر الشيعي بالتفصيل لاحقاً.

ومع قطع النظر عن المرحلة الثالثة، نرى تساوي سائر الفرق الكلامية بالنسبة إلى بقية المراحل، أمّا بالنسبة إلى الكلام الاعتزالي فلابد أن نلتفت إلى نقطة مهمة، وهي أنّ هذه النحلة الكلامية ـ بخلاف التلقّي الرائج من تأثّرها الكبير بالفلسفة ـ لم تكتف بعدم الخضوع أمام العقائد الفلسفية والقيام بمحاربة الفلاسفة فحسب، بل فاقت الأشاعرة في نضالها وصمودها أمام نفوذ موجة أدبيات الفلسفة المشائية (الملاحمي الخوارزمي ١٣٨٧: ٣ والمقدمة).

نعم غزت أدبيات فلسفة المشّاء المعتزلة المتأخرين كأبي الحسين البصري وتلامذته ولكن بشكل محدود، إذ إنّهم بقوا متمسكين بأدبياتهم الكلامية المأخوذة من تطوير أدبيات الفلسفة اليونانية القديمة أمثال ذيمقراطيس وذنون وغيرهما (ولفن ١٣٦٨: ٦٩، سامي النشار ٢٠٠٨ ج٢: ١٠٢ فما بعد). وبهذا الوجه يمكن القول بأنّ

المعتزلة سبقوا غيرهم بالإقبال على الأدبيات الفلسفية العامة، حيث صاغوا لأنفسهم جرّاءها منظومة من المفاهيم العقلية استعملت نوعاً ما في الكلام الشيعي والأشعري الأوّل، لكنّهم مع هذا تعاملوا مع الأدبيات الفلسفية التي صاغها الفارابي وابن سينا بشكل سلبي اكثر. ونحن نعلم أنّ الكلام المعتزلي في القرن الخامس ـ أي الفترة الزمنية التي بدأت الأشاعرة بالأخذ والاقتباس من الفلاسفة المسلمين ـ بدأ بالانحسار، ولو قُدّر له البقاء لمدّة أكثر، ربما كان يسبق غيره في مجال الاختلاط مع الفلسفة الإسلامية.

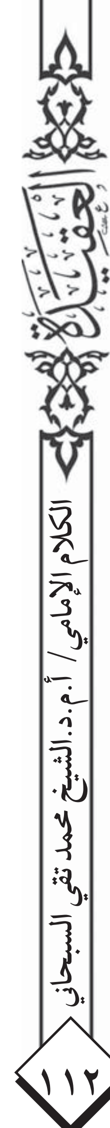
نعم هذا الماضي المشترك لعلم الكلام ينبئ عن الأرضية والشرائط المتشابهة في تاريخنا الكلامي، وهو بنفسه يستحق البحث والدراسة المستقلّة والواسعة. وهذا القول لا يعني عملية توحيد التفكر الكلامي في مسار تحوّلاته التاريخية؛ بين المذاهب الإسلامية شيعة وسنة، إذ لا يُنكر أنّ نفس هذا التمازج مع الفلسفة قد فسح الأرضية للتقارب الكلامي بين علماء المسلمين، ولكن لم يبلغ هذا التأثير الحدّ الذي يصبح معه مثلاً الأشاعرة والشيعة ـ رغم انهّما اقتبسا من الفلسفة أكثر من غيرهما ـ متقاربين في المسائل العقدية.

إنّ وجود نمط مشترك في عملية التحول في الكلام الإسلامي، ينبئ قبل كلّ شيء عن عملية التحوّل الداخلي في العقائد الكلامية لدى كل مذهب، ويدلّ كذلك على توحيد الأدبيات الكلامية بين المذاهب الإسلامية.

بعد هذه المقدّمة؛ نبدأ أوّلاً وباختصار بتبيين وتقسيم تلك المراحل، مع الإشارة إلى بيان موقعيّة كل نحلة كلامية في كلّ مرحلة، وبما أنّ هدفنا الرئيسي من هذا البحث بيان موقعية كلام الإمامية في مساره التاريخي، لذا نمرّ عن هذا الموضوع بغاية الاختصار.

١ـ مرحلة الأصالة والاستقلال:

استغرقت مرحلة الأصالة والاستقلال في الكلام الإسلامي القرون الخمسة



الأولى بأجمعها، وقد تحدّثنا مسبقاً عن معنى ذلك، ولم نقصد بالأصالة حالئذٍ أيّ معنى قيمي، بل هي تعني هنا أنّ هوية أيّ علم وأُسسه تتولّد من خلال الشرائط الطبيعية لمحيطه الثقافي والاجتماعي، من دون أن يتأثر بالعوامل الخارجية ومن دون أن يتطرق إليه التحوّل الأساسي. أمّا الاستقلال فيعني احتواء أيّ علم من العلوم على منطق وأدبيات متمايزة عن باقي العلوم. إنّ ما ندعيه هو أنّ الكلام الإسلامي في بدء نشأته الأولى بقي محافظاً على هويته المستقلّة عن باقي العلوم المنافسة له كالمنطق والفلسفة، رغم تعامله الإيجابي مع بقية الثقافات الأُخرى.

ذهب جماعة إلى أنّ المعتزلة الأوائل تمكّنوا من التنظير الكلامي بالاستعانة بالموروث الفلسفي اليوناني القديم (هناء عبده ١٤٢٥: ١١، صالح مهدي هاشم ١٤٢٦: ٧٥ـ ١٠٩) وأنّ عدم استعانتهم بالفلسفة المعروفة عند المسلمين، أي الفلسفة الأرسطية والافلاطونية؛ لا يدلّ على انفصال الكلام عن الفلسفة. وهؤلاء يستشهدون لإثبات مدعاهم بنماذج بارزة أمثال النظام والجاحظ.

ولكن لا يخفى عليكم أنّ ما نعنيه من أصالة الكلام واستقلاله، لا يعني جهل المتكلّمين بالموروث الفلسفي وعدم استفادتهم منه، كما لا يُقبل لو ادعى أحد بأنّ الفلاسفة الأوائل كانوا جاهلين بالمسائل الكلامية أو غير متأثرين بها، فهكذا تبادل معرفي كان سائغاً في جميع الحقول المعرفية ومختلف الثقافات حتى فيما اختلفوا موضوعاً ومنهجاً.

إنّ ما نروم إليه هنا هو الارتباط المباشر والاستفادة المنهجية لعلمٍ خاص من علم آخر. نحن نعتقد بعدم وجود أيّ ترابط مستقرّ، وعدم وجود أي أخذ واقتباس معتدّ به؛ بين الكلام والفلسفة في المرحلة الأولى. وأمّا أمثال النظام والجاحظ وقبلهما هشام بن الحكم وإن استفادوا من معلومات فلسفية مبعثرة ـ وأغلب الظن على أنّها تسرّبت إلى المجتمع الإسلامي شفهاً لا عن طريق الترجمة ـ ولكن لا يوجد أيّ شاهد واضح على الاستفادة المنهجية والمباشرة من الموروث الفلسفي لدى متكلّمي هذه

المرحلة. وبعبارة أُخرى إنّ الكلام الإسلامي في هذه المرحلة كان يستخدم أدبيات عقلية مستقلّة في مقام بيان المعارف والدفاع عنها، تبتعد عن الأدبيات الفلسفية الرائجة بين الفلاسفة آنذاك بفراسخ، وسنشير في ذيل الفكر الإمامي إلى أنّ هذا التمايز والاختلاف لم يكن بحسب المصطلحات فقط، بل يدلّ أيضاً على وجود الاختلاف المعرفي العميق الناشئ من نظامين معرفيّين مختلفين.

وعلى أية حال يمكننا تقسيم هذه المرحلة من تاريخ الكلام الإسلامي إلى ثلاثة أقسام جزئية أُخرى، وهي:

١ـ ١ـ فترة الظهور والتكوّن:

إنّ علم الكلام علم بشري كسائر العلوم، بمعنى أنّه ناشئ من فهم المسلمين ولسد حاجاتهم المعرفيّة، ولذا لابد من الفصل بين علم الكلام (كعلم إسلامي) وبين الكتاب وروايات المعصومين (بعنوان منبع المعرفة والنص الأُمّ). ولذا يمكن افتراض بداية ونهاية لعلم الكلام، والبحث عن التطوّر الحاصل فيه وانّه صحيح أو غير صحيح؛ بخلاف سائر النصوص الوحيانية.

ظهرت هذه المرحلة ـ من دون شك ـ بالسؤال عن مقام الخلافة بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ [٣]، ولكن يمكن الفحص عن جذورها حتى في أُخريات أيام النبي ﷺ (الأشعري ١٤٠٠، البدوي ١٩٦٦: ١٥). تنتهي هذه المرحلة تقريباً في العقد الثامن الهجري أي في بداية ظهور الأسئلة العقدية، ونشوء الفرق والحلقات الكلامية. وفيما يأتي نشير إلى أهمّ مميّزات هذه الفترة:

١ـ بخلاف ما تذهب إليه السلفية من عدم وجود الدواعي الكلامية في هذه الفترة؛ لأنّ المسلمين كانوا يرجعون إلى أصحاب رسول الله ﷺ لحلّ منازعاتهم الكلامية على ضوء السنة (عبد الرزاق: ٢٦٩ فما بعد)؛ توجد شواهد قطعية تدلّ على ظهور النشاط الكلامي في هذه الفترة (الهويدي ١٩٧٢: ٨١ فما بعد). ولكن لا يخفى



أنّ البحث والجدل العقدي كان غير منفصل آنذاك عن بقية المعارف الدينية كالفقه والأخلاق، ولذا لم يُطلق مصطلح الكلام على هذا النوع من الحراك.

٢ـ في هذه الفترة كان الكلام الإسلامي مديناً في أكثر مسائله لما يجري في الساحة السياسية والاجتماعية الإسلامية، ولذا اصطبغت المباحث العقدية في الفترة الأولى بالصبغة العملية والعينية بخلاف ما حدث في الفترات المتأخّرة حيث أصبحت له صبغة نظرية. نحن نعلم أنّ الفترة الأولى لصياغة الكلام الإسلامي تزامنت مع تأسيس المجتمع الإسلامي الفتيّ، ممّا أدّى إلى ظهور مشاكل وأسئلة عديدة يعود بعضها إلى أُسس معرفية وعقدية؛ جرّاء صعوبة الانتقال إلى بناء المجتمع في محيط قبلي من جهة، وظهور شرارة الخلاف بين فئات المسلمين من جهة أُخرى، وهكذا تولّد الجدل الكلامي من رحم النزاع السياسي. ولذا ربما لا يبعد القول من سمّى كلام هذه الفترة بالكلام السياسي.

٣ـ يتمركز الغرض من المباحث الكلامية في هذه الفترة غالباً على التطبيقات العملية والعينية دون النتائج الفكرية والنظرية، وعلى سبيل المثال طرحت مسألة الإيمان والكفر أو موضوع الإمامة ـ التي أحدثت نقاشاً معرفياً كثيراً أدّى إلى تولّد نظريات كلامية متنوّعة ـ للوصول إلى حدّ فاصلٍ بين دار الإيمان ودار الكفر، أو لتعيين قيادة الأُمة الإسلامية.

٤ـ كانت تتناقل المباحث الكلامية في هذه الفترة بصورة شفهية على الأغلب، حيث كانت الخطب والمناظرات والمناشدة[٤]؛ أبلغ وسيلة تواصلية بين المتكلّمين. ولا يوجد شاهد يدلّ على استخدام المتكلمين الكتابة لأغراض علمية، نعم يمكن الإشارة إلى بعض الرسائل المتبادلة تتطرّق إلى المباحث الكلامية بشكل تلويحي.

٥ـ لم تتبلور الخلافات العقدية في هذه الفترة ضمن الفرق الكلامية، بل اقتصرت في الظاهر على التكتلات الاجتماعية والثقافية (كتمايز الشيعي عن السني أو

الخارجي وهكذا (الناشئ الأكبر ١٣٨٦: ١٨١، الأشعري ١٣٦١: ٥ـ ٦)). المصطلحات الجديدة الحادثة في نهاية هذه الفترة والجارية على ألسن الناس كالقدرية والجبرية، كانت تنبئ عن ولادة فترة جديدة لتاريخ الكلام.

٦ـ نستنتج من المحاور السابقة؛ أنّ الجدل العقدي كان يطرح غالباً على نحو مسائل منفردة ومتجزّئة لا منظومة فكرية متجانسة ومترابطة.

هذه الخصائص المذكورة ـ التي يوجد نظيرها في سائر العلوم الإسلامية الأصيلة كالفقه ـ كانت تنبئ عن الولادة الجنينية للكلام الإسلامي.

١ـ ٢ فترة تكوين الكلام النظري:

انشغل الكلام الإسلامي في هذه الفترة الثانية ـ التي تكوّنت في العقد الثامن واستمرّت على الأقل إلى قرن كامل ـ بتبيين البُنى المعرفيّة للنصوص الوحيانية أو قل تبيين المرتكزات الموجودة في الأمة الإسلامية، وتحوّل جرّاء هذا إلى علم مستقل ضمن منظومة العلوم الإسلامية.

وتمتاز هذه الفترة بالخصائص الآتية:

١ـ أُطلق على هذا العلم في هذه الفترة مصطلح الكلام، وعُدّ البحث الكلامي جهداً علمياً مستقلاً في جنب الفقه وغيره من العلوم.

٢ـ تحوّل الكلام شيئاً فشيئاً إلى صبغة اعتقادية بحتة، وأصبح ذا شأن مستقل مضافاً إلى تطبيقاته الاجتماعية، وبدأ التنظير الكلامي بالظهور والنمو.

٣ـ تكوّنت في هذه الفترة الفرق الكلامية وتمايزت عن بعضها الآخر، فظهرت ـ كاتجاهات كلامية ـ : الشيعة، الخوارج، المعتزلة، السلفية أو أهل الحديث، وانحلّت القدرية والجبرية ـ على التوالي ـ في المعتزلة والسلفية، أمّا بالنسبة إلى المرجئة فلا يوجد توافق لعدّها كفرقة اعتقادية في هذه الفترة، علماً بأنّ مسألة المرجئة بحاجة إلى بحث



مستقلّ (رضا زاده اللنكرودي: ١٣٨٦). وفي هذه الفترة أيضاً ظهرت الانقسامات الشيعية أمثال: الإمامية (أو الجعفرية) الكيسانية، الزيدية، الإسماعيلية، الفطحية وغيرها.

٤ـ في هذه الفترة تم تدوين المباحث الكلامية وعرضها على شكل مكتوب وبقالب الرسائل الموضوعية والمختصرة (ابن النديم: ٢٠٤ ـ ٢٢٤، النجاشي ١٤٠٧: ٤٣٣ـ ٤٣٤). إنّ ظاهرة تدوين الكلام وإن بدأت بالتدريج لكنّها تكاملت في نهاية هذه الفترة وأصبحت نهضة علمية عديمة النظير.

٥ـ في هذه الفترة تم قولبة المناظرات والمجادلات الكلامية ـ التي كانت غير ممنهجة سابقاً ـ بقوالب مقنّنة تحت مظلّة عقد مجالس رسمية للمناظرة وبحضور مختلف الفرق ووجود الحكم، وممّا يدلّ على أهمية هذه المجالس، أنّها كانت تدوّن وتكتب من قبل أتباع الفرق ثم توزّع كرسائل علمية[٥].

وفي الواقع لابد أن نجعل هذه الفترة فترة تأسيس علم الكلام، إذ يتواجد فيها كل المقوّمات المطلوبة لظهور وتأسيس أيّ علم مستقل، ولكن مع هذا وبدلائل أخرى سنذكرها فيما بعد، تأجّل تأسيس هذا العلم بشكل رسمي إلى الفترة الثالثة.

١ـ ٣ فترة التدوين الشامل:

ربما أمكن العثور على جذور قديمة لهذه الفترة، ولكن ظهرت بوادرها الأولى على الظاهر بعد استقرار الحكم المأموني، وفي بدايات القرن الثالث الهجري.

إنّ المأمون ـ وللوقوف أمام تيار القوميّة العربية الذي كان يدعم أخيه الأمين، وكانوا مسنودين من قبل علماء أهل الحديث ـ بدأ بدعم المعتزلة ـ الذين سلّحوا انفسهم بالعلم ـ مالياً وسياسياً ورفعهم إلى الريادة العلمية للامة الإسلامية فاستفادت المعتزلة من هذه الفرصة المتاحة لهم والتي تقارنت مع ضعف الشيعة وأهل الحديث، وتمكّنت من إيصال كلامها إلى الازدهار الكامل وتأسيسه كعلم متقن تماماً.

ولا يخفى وجود التواصل الخفي الذي كان بين المعتزلة وبني العباس من ذي قبل وأبّان صعودهم على دفّة الحكم، حيث تطوّر زمن هارون الرشيد، لكنّهم حازوا الدعم المباشر ومن دون قيد في زمن المأمون والمعتصم فقط (سهيل فاشا ٢٠١٠: ١١٩، محمود فاضل ١٣٦٢: ١٤). ويمكن القول بأنّ هذه الفترة قد استمرت في جميع المذاهب الكلامية حتى نهاية القرن الرابع الهجري أو بعده بقليل، وقلّ ما نجد مكتباً كلامياً لم يصل إلى مرحلة النضوج والتكوّن الشامل في هذه الفترة.

ومن خصائص هذه الفترة:

١ـ تم التأكيد في هذه الفترة على البنى الدلالية للنظريات الكلامية، وقد تكوّنت منه منظومات عقديّة على أساس شاكلة مفهومية متناسقة كانت تسمّى آنذاك «لطيف الكلام» أو «دقيق الكلام» وعليه تخلّص الكلام من دائرة المسائل الجزئية الضيّقة، حيث بُحثت المسائل الجزئية على ضوء قوالب وأُطر عامة، وأصبحت مورداً للبحث والتحليل بالقياس إلى سائر القضايا.

٢ـ تكوّنت المكاتب الكلامية في هذه الفترة، حيث كان لكلّ من الشيعة، المعتزلة، الخوارج، السلفية، الأشاعرة، الماتريدية والطحاوية، مكتب كلامه متمايز عن غيره. وتبلور هذا عند الإمامية من الفرق الشيعية بعد ظهور الشيخ المفيد، حيث رسمت خطوط تمايزها بدقة عن سائر الآراء والعقائد.

٣ـ تم في هذه الفترة احتساب عدد العقائد الدينية لدى كلّ مذهب كلامي، وحصلت محاولات لحدّ أُصول الدين بعدد خاص. أما قبل هذه الفترة فالأصول الكلامية وإن كانت مبحوثة لكنها ما كانت منسجمة تحت مجموعة معينة.

٤ـ تم تدوين الكتب الكلامية الجامعة في هذه الفترة، كما تكفّلت كتب «الاعتقادات» ـ إلى جنب الكتب المفصّلة ـ بيان وشرح رؤوس العقائد الدينية لدى كلّ مدرسة كلامية.



وبناءً على ما ذُكر يمكن حلّ الخلاف الأساسي القائم بين مؤرّخي علم الكلام بالنسبة إلى زمن ظهور هذا العلم نوعاً ما.

لقد طُرحت نظريات مختلفة بالنسبة إلى زمن بداية علم الكلام، حيث أرجع بعضها ذلك إلى زمن النبي المكرّم صلى الله عليه وآله، والبعض الآخر أخّره إلى بداية القرن الثالث الهجري (ابن خلدون: ٤٦٣ـ ٤٦٥). ونظنّ أنّ كلّ فرقة ـ بالنظر إلى مراحل تكوين هذا العلم المختلفة ـ عنت من مسألة (بداية علم الكلام) معنى متفاوتاً عن غيرها، وعلى سبيل المثال كان أصل ظهور التساؤلات الكلامية محطّ نظر بعض الفرق، بينما عينت الأُخرى زمن التكوين النهائي.

٢ـ مرحلة التنافس والاختلاط:

شهدت الساحة الفكرية من منتصف القرن الخامس ولادة جديدة للكلام الإسلامي، وكما هو المشهور فقد بدأت هذه المرحلة مع الثورة التي فجرّها محمد الغزالي (٤٥٠ـ ٥٥٠هـ) في قبوله للمنطق الارسطي، وتألّقت في المذهب الأشعري بجهود الفخر الرازي (٥٤٤ـ ٦٠٦ هـ) ثم سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١). (ابن خلدون: ٤٦٥ـ ٤٦٦). أما عند الشيعة فقد وسمت هذه المرحلة باسم الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٧٩ـ ٦٥٣هـ) وابن ميثم البحراني (٦٣٦ـ ٦٩٩هـ)، وعند المعتزلة باسم أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) نوعاً ما، ولكن أُغلق بابها عندهم بسبب أفولهم المفاجئ.

باتت الفلسفة ـ التي كانت مستمرة في حركتها إلى جانب الكلام ـ محط أنظار المتكلمين، وهؤلاء وإن كانوا يتطلّعون إلى آراء الفلاسفة في المرحلة الماضية، وقد يقومون بنقد بعض الآراء الفلسفية، كما أنّ الفلاسفة أيضاً كانوا يتطلّعون إلى آراء المتكلمين ولا يغفلون من نقدها في الجملة، ولكن كانت الفلسفة هامشيّة عند المتكلمين من دون أن يحصل اختلاط بينهما آنذاك.

ولكن في هذه المرحلة حدث اتجاهان موازيان في آنٍ واحد: فمن جهة أقبل المتكلّمون بكل رحابة صدر على اقتباس المفاهيم والمناهج الفلسفية، والقيام بعملية التجديد الكلامي على ضوء تلك المناهج والمفاهيم، ومن جهة ثانية قاموا بالدفاع عن العقائد الإسلامية والحفاظ عليها بكل جدّ أمام الأفكار الفلسفية. هذان الاتجاهان المتخالفان في الظاهر أدّيا إلى اصطباغ الكلام الإسلامي ـ الذي عاش مستقلاً طيلة أربعة قرون ـ بصبغة جديدة في جوار الفلسفة والإدلاء بآراء جديدة ومتغايرة، هذا التحوّل هو الذي يميّز طريقة المتأخرين عن كلام الأقدمين (ابن خلدون: ٤٦٧، ولفس: ١٣٦٨).

ومن نتائج هذا التعامل الاعتراف بعلم المنطق كأداة للبحث الكلامي، وقد كان مرفوضاً قبل ذاك عند المتكلمين، (البكري، ٢٠٠١: ١٤، رفيق العجم ١٩٨٩: ٢٥٧، ٣٠٧) وعلى سبيل المثال فانّ مفهوم الجوهر الذي كان بمعنى الجوهر الفرد، تحوّل إلى المعنى الفلسفي للجوهر. فقد كان المتكلّمون يذهبون في تعريفه إلى أنّه الجزء الذي لا يتجزّأ، وأنّ العرض هو حصيلة تركّب أنواع الجوهر، والحال أنّ الفلاسفة قالوا في تعريفه بأنّه الذي إذا وُجد وُجد لا في موضوع. وكذلك ما ذهب المتكلمون القدامى في تقسيم الوجود إلى القديم والحادث مع رفض تقسيم الفلاسفة إياه بالواجب والممكن.

والمثال الثالث هو معنى السببية والعلّية حيث اختلف معناهما عند المتكلّمين والفلاسفة، ولكن المفهوم الفلسفي للعلّية وهو العلّة الصدوريّة الممزوجة مع قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، نفذ في علم الكلام تدريجاً.

الأمر المهم والرئيسي الذي يُغفل عنه كثيراً هو أنّ المتكلمين وإن اقتبسوا مفاهيم كثيرة من الفلسفة في هذه المرحلة، لكنّهم لم يلتزموا بلوازمها المعترف بها في الفلسفة من قبيل قدم العالم، أو عدم الاختيار في الأفعال، أو المعاد الروحاني، بل شنّوا



هجوماً عنيفاً عليها، وعليه فانّ غرضنا من معنى الاختلاط هو الاقتباس من أدبيات الفلسفة من قبل المتكلّمين، كما لم يكن مرادنا من التنافس سوى إصرار المتكلمين على عقائدهم ومواجهة الآراء الفلسفية.

ونشهد في هذه المرحلة أيضاً إلى جنب الكلام المصطلح، حضور واستمرار نوع من الكلام المقاوم أمام نفوذ الوجهة الفلسفية والاعتزالية، حيث يركّز على الاستفادة من المصادر الدينية المأثورة، وكان هذا النوع مورد اهتمام كثير من المفكرين في المرحلة الأولى، ومن أمثال هذا النمط في المرحلة الكلامية الأولى عند الشيعة الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، وفي هذه المرحلة السيد ابن طاوس والشهيد الثاني (السبحاني، ١٣٨٨). ويتمثّل هذا التيار عند أهل السنة بأهل الحديث أو السلفية حيث آل أمرهم في هذه المرحلة إلى ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم الجوزية. وهؤلاء وإن خاضوا في علم الكلام بتبع الأشاعرة وأوجدوا نمطاً جدلياً دفاعياً خالصاً(الزاعوني، ١٤٢٤) ولكن دخلوا في حرب شعواء للدفاع عن عقائد أهل السنة الرسمية أمام الأدبيات الاعتزالية والفلسفية.

وعندما نضع هذين الفريقين جنباً إلى جنب ـ أي: المحدثون المتكلمون من الشيعة والسلفية من أهل السنة ـ لا نعني وجود تقارب عقدي أو منهجي فيما بينهما، بل قد أثبتت الدراسات أنّهما يختلفان في أهم المسائل والآراء (الجعفري، ١٤١٣ ش ٣٠و ٣١). بل المراد أنّهما منذ البداية خالفا بجدّ أيّ تلوّن وتأثّر بالآراء الاعتزالية والفلسفية، وذهبا إلى لزوم تبيين المعارف الدينية على ضوء الأدبيات الموجودة في التراث الديني. وسنرى أنّ هذا الاتجاه المتغاير في تاريخ الكلام الشيعي والسني قد بقي إلى يومنا الحاضر، حيث طرح نفسه كمنافس قويّ أمام الاتجاهات الفلسفية والعرفانية في الفكر الديني.

ونحن وإن لم نتمكن من توقيت زمن انتهاء هذه المرحلة أي: التنافس

والاختلاط، ولكن لا نعدم القول لو ذهبنا إلى أنّ القرن التاسع كان بمثابة فترة البلوغ والازدهار لهذه المرحلة، ففي هذه الفترة توافق الأشاعرة مع الماتريدية في ظل الحكم العثماني المنتحل للمذهب الحنفي ـ الماتريدي، فقاموا بتدوين مراجع كلامية هامة (السلفي الأفغاني ١٤١٩ ج١: ٢٨٦).

إنّ الأشاعرة بتدوينهم المتون الدقيقة والممنهجة في هذه المرحلة، وكذلك الشروح المختلفة على التراث الكلامي السابق، تمكنوا من إيجاد صياغة مستحكمة للكلام الأشعري دام إلى يومنا الحاضر من دون أيّ تحوّل وتغيير (الايجي ١٤٠٩). ولكن لهذه المرحلة عند الإمامية شأناً آخر، فانّ الكلام الامامي وإن ازدهر في هذه المرحلة ببركة نبوغ العلامة الحلي وجهود تلامذته من مدرسة الحلّة أمثال فخر المحققين والفاضل المقداد، ولكن شاء التقدير رسم مرحلة جديدة في التنظير الكلامي بعد ظهور جيل جديد من فلاسفة الشيعة.

٣ ـ مرحلة الإدغام والاستحالة:

نشهد في هذه المرحلة الانحطاط التدريجي لعلم الكلام عند أهل السنة، لأنّ الكلام الاعتزالي سرعان ما آل إلى الانحسار، وبقي الكلام الأشعري مثابراً في مسيره. فالأشاعرة وإن أنتجوا في هذه المرحلة آثاراً كثيرة من حيث الكم، ولكن بقوا في مرحلة الشرح والتعليق، ولم يتقدّموا شيئاً ولم يضيفوا على ما أنتجه في المرحلة السابقة الفخر الرازي، والذي تكامل على يد التفتازاني والشريف الجرجاني بشكل نهائي، كما تجدر الإشارة إلى دور تعصّبات ابن تيمية وغيره من السلفيين في أفول نجم علم الكلام عند أهل السنة، فهذه الأسباب كلّها تحالفت بعضها مع بعض وأدّت إلى عدم مواكبة علم الكلام السني مع مقتضيات العصر، وأنتجت انحسار هذا العلم كسائر العلوم العقلية.



ولكن شهدت الشيعة في هذه المرحلة ولادة كلام فلسفي بحت، وهذه الولادة مدينة لحضور المفاهيم الفلسفية من جهة، وقبول كثير من أهم العقائد الفلسفية من جهة ثانية. فقد بدأ هذا الاتجاه من ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد ٩٠٦هـ) وصدر الدين الدشتكي (ت ٩٠٣هـ) وميرداماد (ت ١٠٤١هـ) وتـألّق على يد صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ). كما أنّ الملا عبد الرزاق اللاهيجي الشيرازي (ت ١٠٧١ هـ) والفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) والملا مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ) يعدّون من أهم متكلّمي هذه المرحلة.

وعليه فقد شهد الكلام الشيعي (الإمامي) مرحلة جديدة مكّنته من تسليح نفسه أمام الأسئلة الجديدة، ولكن مع هذا قد فَقَد الكلام الشيعي أصالته واستقلاله تدريجاً، وعقد مستقبله بالفلسفة. هذا التقارب بين الكلام والفلسفة أدّى إلى صعوبة التمايز بين الآثار الفلسفية والآثار الكلامية[٦]. وخلاصة القول إنّ الكلام الشيعي وإن لم يبتل بالجمود الفكري كالأشاعرة بل وجد مناخاً للتجديد المعرفي، لكنّه أدّى بالمآل إلى استحالة الكلام في الفلسفة وعدم الاعتناء به في الأوساط العلمية الشيعيّة.



٤ـ مرحلة الإحياء والتجديد الكلامي:

منذ القرن الثاني عشر الهجري، واجه الإسلام فجأة الحركة الإلحادية والالهيات الجديدة المستوردة من الغرب، ممّا أدى إلى لزوم القيام بتجديد علم الكلام والتوسّع فيه بحسب مقتضيات الزمان، ولذا قام ثلّة العلماء بمهمّة إحياء هذا العلم، وظهرت مكاتب كلامية متعدّدة لاحياء المعرفة الكلامية ومعرفة نقاط الخلل، ولذا هتف بعض العلماء بضرورة تأسيس كلام جديد يقوم بغربلة الكلام الموروث وحذف الزوائد والاهتمام بالمسائل الجديدة (شبلي النعماني ١٣٧٣: ٢). والملفت للنظر ورود ممثلي جميع المدارس الكلامية القديمة الشيعية والسنية في ميدان العمل حيث سعوا للتجديد الكلامي والإجابة عن الأسئلة الجديدة. يُطلق اليوم على هذه الحركة عنوان: الاعتزال

الجديد، الأشعرية الجديدة، السلفية الجديدة، لتدلّ على هذا الإتجاه.

أمّا عند الشيعة فإلى جنب إحياء الفكر الصدرائي في علم الكلام المعبّر عنه بالفلسفة الصدرائية الجديدة، نشهد إحياء المدرسة الكلامية المتأخّرة عند الفقهاء كمدرسة العلامة الحلي، كما نشهد إحياء المدرسة الفكرية الكوفية أو القمية تحت عنوان «مكتب التفكيك». وفي هذه المرحلة أيضاً اتجه المتنورون والمثقفون المتدينون نحو الكلام بحثاً عن جواب بعض التحديات المعاصرة.

إنّ حصيلة حضور الجيل الإسلامي الجديد في الساحة الكلامية تبلورت في إدخال مناهج جديدة لإثبات أو نقد المعارف الكلامية مضافاً إلى استدعاء أسئلة جديدة وإعادة قراءة العناصر العقدية الإسلامية في منظومة فكرية جديدة مستقاة من الفلسفة الغربية الجديدة.

التطوّر التاريخي للكلام الإمامي:

كما قلنا سابقاً انّ الكلام الشيعي عموماً والكلام الإمامي خصوصاً، يُعدّ جزءاً من تاريخ علم الكلام الإسلامي، ولذا لا يمكن دراسته بمعزل عن عموم التحولات الطارئة على الكلام في العالم الإسلامي، ولكن مع هذا لا يُنكر أنّ الإمامية شهدت شرائط ومصادر فكرية مختلفة ومتفاوتة عن بقية المذاهب، ولذا سنسعى ـ ضمن ترسيم الصورة العامة للكلام الإمامي على ضوء الاطر السابقة الإشارة الإجمالية إلى النقاط المائزة والهامة في الكلام الإمامي.

الكلام الإمامي في مرحلة الأصالة والاستقلال:

قلنا بعدم وجود أيّ علقة معتدّ بها بين الكلام الإسلامي والفلسفة وسائر العلوم إلى القرن الرابع الهجري، بل وقف الكلام أمام المناهج والمفاهيم الفلسفية تماماً. فالكلام الإمامي في هذه المرحلة مضافاً إلى وقوفه أمام الأفكار الفلسفية، وقف



أمام الفكر الاعتزالي أيضاً في مراحله الأولى لتأثّره بالآراء الأجنبية.

وبهذا الصدد يمكن الإشارة إلى هشام بن الحكم، حيث كان أهم شخصية كلامية أوصل الكلام الإمامي إلى مرحلة التنظير، وقد استخدم ألفاظ: المعنى، الجوهر، العرض وسائر المفاهيم؛ لتبيين آرائه بشكل منتظم، وعليه يمكن القول بجرأة انّ هشام لم يكتف بإعطاء تعاريف جديدة لهذه الألفاظ، بل أسّس مصطلحات ومنظومة معنائية جديدة (الأشعري ١٤١٩ج١: ١١٥، ١٢٧، ١٣١، ١٣٣).

إنّ الفترات الثلاثة التي ذكرناها في المرحلة الأولى: أي التأسيس التنظير والتدوين، توجد أيضاً في تاريخ الكلام الإمامي بشكل دقيق، مضافاً إلى أنّنا نواجه مقطعاً تاريخياً آخر أثّر في مستقبل الكلام الإمامي، وقد سميناها: «الفترة» تقع ـ في الترتيب التاريخي ـ بين منتصف فترة الكلام الإمامي النظري وفترة التدوين الجامع لعلم الكلام.

وفيما يلي نوجز القول حول هذه الفترات الأربعة في الكلام الإمامي، مع الإشارة إلى موقعية كل منها في تطوير المعارف الشيعية.




مدرسة المدينة وتشكيل الكلام الإمامي:

إنّ التشيع نشأ وترعرع من المدينة من دون شك. وكثيراً ما أرجعوا جذور التشيع إلى حادثة السقيفة وافتراق خط الإمامة عن خط الخلافة، ولكن أثبتت الدراسات المعمّقة أنّ ظهور الشيعة يرجع إلى فترة حياة رسول الله صلى الله عليه وآله . فإنّه بعد ما عيّن علياً ميزاناً للحق وباب مدينة العلم، أكّد على متابعته ونصرته، وبتقييمه لموقعية «شيعة علي» (الأشعري ١٣٦١: ١٥) سبّب اجتماع ثلّة من الناس حول علي عليه السلام .

هذا الموضوع لم يؤد إلى ظهور تشكّل تدريجي في المجتمع الشيعي قبال الحاكمية السنية فحسب، بل أدّى إلى ظهور أُطر معرفيّة كلامية متمايزة على ضوء تعاليم أهل

البيت عليهم السلام، وقد نشأ هذا الأمر من إحساس علماء الشيعة المعروفين بحاجتهم إلى الإمام المعصوم في المجالات المعرفية والكلامية.

وبأدنى تأمّل وبنظرة واحدة إلى تاريخ الفكر الإمامي؛ يظهر أنّ كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام كما كانوا يلجؤون إلى أهل البيت عليهم السلام في معرفة الشريعة والأحكام الفقهية، كانوا يرجعون إليهم أيضاً في فهم المعارف العقدية (الصدوق ١٤١٣ ج٥: ٤٣، الكليني ١٣٧٧ ج١: ٧١١). وهذا ما ميّز الإمامية في فهم حقائق الدين عن المنافسين القويين، أي: أهل الحديث والمعتزلة، ففي حين اكتفاء المعتزلة بالعقل في العقائد وجعل الوحي شاهداً لمعارف العقل المستقل، قام أهل الحديث بذم العقلانية والتفكر في ساحة الدين، واكتفوا بظواهر القرآن والسنة وأبوا الخوض في المعارف الوحيانية المعمّقة.

ولكن الشيعة كانوا يعتقدون بأهمية العقل في نيل المعارف، وأنّه الحجة القصوى والمرجع النهائي لنيل الحقائق (الكليني ١٣٧٧، المقدمة وكتاب العقل والجهل، الحرّاني ١٤٢٥: ٣٨٣) ولكن مع هذا ذهبوا إلى أنّ العقل يشق قلل المعارف العقلية بهداية الأولياء الإلهيين وإرشادهم، ومن دون إثارتهم للعقل (نهج البلاغة، الخطبة الأولى) ومن دون الاستعانة بهم؛ لا تنكشف تلك الكنوز. فالعقل لا يهتدي إلى الحق ولا يصل إلى السعادة بنفسه (المفيد١٣٧١ ج٤: ٤٤، الصدوق ١٣٩٨ص ٢٩٠، الأشعري ١٤١٩ ج١: ١٢٤). والخلاصة إنّ الإمام المعصوم في الفكر الشيعي يكون بمثابة حامل الوحي وترجمان الكتاب، وله دور محوري في تبيين العقائد كما هو في الأحكام، ولذا فالشيعة تتمسّك بأذيال المعصومين في أهم المعتقدات ـ خلافاً لأهل الحديث والمعتزلة ـ وتتعلّم منهم طريقة التفكير والتأمّل الصحيح.

ولذا لا نعدم الرأي لو قلنا بأنّنا نبحث عن جذور الفكر الكلامي الشيعي في تعاليم وإرشادات الإئمةعليهم السلام الذكية، والكلام الشيعي كما سنرى وإن تألق في الكوفة وظهر على ساحة الفكر والنظر، ولكن لا يخفى أن الحراك الفكري والمعرفي الشيعي



كان دوماً يدور حول محور الأئمة عليهم السلام في المدينة ومنها نشأ، فالشيعة كانوا يرجعون إلى أهل البيت عليهم السلام في المدينة لحلّ المشاكل وطرح المسائل، ممّا أدّى إلى إغناء وإثراء التراث الكلامي الإمامي.

ومن أدلّة تشكيل كلام الشيعة بمحورية المدينة، ما ورثناه من روايات الفريقين من تلك المرحلة، نعم لم تكن الفرصة متاحة لأهل البيت عليهم السلام ولا لشيعتهم لتبيين جميع أبعاد المعارف القرآنية، وما كان المناخ من حيث العدّة والعدد يسمح بحفظ ما ورثوه عنهم، والشاهد على ذلك انّ الفرصة القصيرة التي حصلت لأمير المؤمنين عليه السلام في حكمه، أنتجت كثيراً من المعارف الإلهية للمخاطبين حيث بدت تلك المعارف للجميع. مع وجود نماذج أُخر من تلك المعارف ممّا تدلّل على حضور مكتب فكري عقدي منتسب إلى آل بيت الوحي والرسالة. ومضافاً إلى تراث أهل البيت عليهم السلام المعرفي في هذه الفترة، يمكن الإشارة إلى كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام الأوائل حيث أبقى التاريخ لنا نماذج من أفكارهم العقدية النيّرة.

ومن الشواهد أيضاً لمدرسة الشيعة المدنية، حضور التيارات المعرفية في آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وأولاد علي عليه السلام في المدينة، ومن تلك النماذج الهامّة مدرسة محمد بن الحنفية حيث احتوت في بُعدها الكلامي على أُسس التفكر الشيعي المنتشر فيما بعد في الكوفة، من قبيل الاعتقاد بالتوحيد والعدل ـ وقد وصل عن هذا الطريق إلى واصل والمعتزلة فيما بعد ـ الاعتقاد بالوصية والوراثة المعنوية في نظرية الإمامة، موضوع الغيبة والمهدوية، مسألة البداء ونحوها. والطريف أنّ هذه العقائد قُيّدت أيضاً من قبل مخالفي الشيعة ولكن رفضوها ولعنوها بانتسابهم إياها لشخص يُدّعى أنّه كان يهودياً أي عبدالله بن سبأ. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ عبدالله بن سبأ المعروف بابن السوداء (العسكري ١٤١٢: ٤٥ فما بعد) هو اسم آخر لمالك الأشتر أو عمار بن ياسر، ذكر هكذا للتغطية على اسمه الحقيقي. ومهما يكن الأمر فانّ المهم في المقام هو أنّ الفكر الكلامي الشيعي كان متواجداً بقوة في المجتمع الإسلامي وبمحورية المدينة.

ولو التفتنا إلى أنّ المعارف الكلامية عند المسلمين حينذاك كانت جديدة وما كانت إلاّ كنبتة ضعيفة ـ ولم يكن المتوقع أكثر من هذا أيضاً ـ لعلمنا أنّ مدرسة المدينة الشيعية كانت من روّاد الحركة الكلامية آنذاك، وقد قلنا سابقاً أنّ الكلام الإسلامي كان منشغلاً في هذه الفترة بالمسائل الاجتماعية، وكانت الطاقات متوجهة نحو ذلك الاتجاه، ولذا سمّى بعضهم تلك المرحلة بمرحلة الكلام السياسي. ومع هذا يلوح عدم وجود أرضية اجتماعية ومناخ علمي عند المخاطبين آنذاك لبيان الآراء العميقة والنظريات الأصيلة، حيث لا تجد هكذا آراء آذاناً صاغية كثراً. وربما يكون هذا هو السبب في تضمين أمير المؤمنين عليه السلام آراءه التوحيدية العميقة ضمن خطبه العادية، أو مناظراته مع أصحاب الأديان أو في مقام الإجابة عن بعض التساؤلات من قبل أشخاص معدودين. وقد يكون هذا ـ أي عدم وجود الأرضية ـ هو السبب أيضاً في إنكار بعضهم صحة نسبة تلك الخطب إلى أمير المؤمنين عليه السلام حيث رغم إذعانهم صحة كلمات وحكم أمير المؤمنين عليه السلام السياسية والأخلاقية، نسبوا الآراء النظرية إلى فترة متأخّرة عنه عليه السلام (فروخ ١٩٧٢: ١٨٧ـ ١٨٨). من الواضح لزوم الاهتمام الأكثر بتسليط الضوء على مختلف جوانب مدرسة المدينة الفكرية رغم وجود بعض الدراسات المتناثرة عنها هنا وهناك.

فترة التنظير في مدرسة الكوفة:

تدل بعض الشواهد التاريخية على أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ فترة الإمام السجاد عليه السلام بدأوا بالدفاع عن المعارف وتبيينها في الكوفة والمدينة، ولا يوجد أيّ تردّد في أنّ هذه العملية قد ازدهرت عند الشيعة في فترة الإمام الباقر عليه السلام . فلو أرجعنا بداية هذه العملية في الكوفة إلى بدايات القرن الثاني أمكن استنتاج استمرارها إلى أواخر هذا القرن أي في أوج اقتدار هارون الرشيد، ومن هذا المنطلق دخل التشيع في صراع محتدم سياسي مع الحكم العباسي، ممّا أدّى إلى سرعة اُفول هذه الفترة الذهبية في



الكلام الإمامي.

يعتقد كثيرون أنّ المدرسة الكلامية الإمامية تكوّنت في بغداد منذ القرن الرابع، ولذا نرى كثرة الدراسات التي تعد بغداد نقطة بداية تاريخ الكلام الإمامي. ولو أغمضنا النظر عن مدرسة المدينة، فلا نتردّد في أنّ الكوفة ـ قبل بغداد ـ كانت حاضنة معارف أهل البيت عليهم السلام العقدية وأظهرتها بقوالب نظرية، نعم ظهرت في القرن الثاني في الكوفة تيارات كلامية متعدّدة واستمرت في عملها وعطائها، ويمكن العثور على بعض آثارها في المدوّنات الكلامية الشيعية والسنية لعدّة قرون (فان اس ٢٠٠٨: ٤٤٧، سامي النشار ٢٠٠٨ ج ٢ الباب الرابع).

وفي الجملة قد ظهر في الكوفة تياران كلاميان على الأقل، رغم التشابه الكثير فيما بينهما، توجد فوارق متعدّدة أيضاً تميّزهما عن الآخر، وقد ذكرناهما سابقاً ضمن تيارين عامّين في الكلام الإسلامي تحت عنوان الاتجاه العقلي والاتجاه النصّي (السبحاني ١٣٨٨)، وهذان العنوانان لا ينطبقان تماماً على تياري مدرسة الكوفة، وربما يكون الأفضل ـ وبدلائل سنذكرها ـ اطلاق مصطلح التيار الكلامي والتيار الحديثي الكلامي عليهما.

وكما قلنا فانّ أصحاب الأئمة في الكوفة ذهبوا إلى أنّ تلقي الحقائق الدينية تتيسّر في ظل تعاليم الوحي، ولا تنافي لحجية العقل في العقائد مع استمداده وهدايته من قبل الهداة الربانيين، وعليه لا استغراب من كبار علماء الشيعة ـ بكل طوائفهم ـ من الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام زمن حضورهم والسؤال عنهم في المسائل الفكرية ونقل الأجوبة إلى الآخرين، فأصل هذا الاتجاه موجود في كلا الاتجاهين الآنفين على السواء. والشاهد على ذلك أنّ جميع علماء كلا الاتجاهين يعدون من كبار رواة الأئمة عليهم السلام، وعليه فلا فرق مثلاً بين هشام بن الحكم وتلامذته كيونس بن عبد الرحمن وغيرهم أمثال أبان بن تغلب وعبد الله بن أبي يعفور وآل زرارة.

نعم كانت النقطة الفارقة بينهما أنّ الاتجاه الكلامي كان بصدد التبيين العقلاني لمعارف أهل البيت عليهم السلام والدفاع عنها أمام الخصوم، ولكن الاتجاه الحديثي كان بصدد الفهم الدقيق لتلك المعارف وبثّها في المجتمع. وتشير بعض الوثائق إلى حدوث جدال بين هذين الاتجاهين، ولا توجد عندنا دراسات تكشف مكامن الأمر وجذوره. وعلى سبيل المثال نعلم أنّ ما صدر من الأئمة عليهم السلام في ذم المتكلمين كان ذريعة بيد المحدّثين لحدّ حركة المتكلّمين (الصدوق ١٣٩٨: ٤٥٤، الكليني ١٣٧٧ ج١) وفي المقابل ذهب متكلّمو الكوفة إلى أنّ هذه الروايات ناظرة إلى حالات خاصة وأشخاص محدودين، ولا يمكن التمسّك بها لمنع التنظير العقلاني للتراث الوحياني (الكشي ١٣٤٨: ٢٧٠ـ ٢٧٢). هذا التفاوت وإن كان في بدايته خلافاً في المنهج والاتجاه، لكنّه أدّى بالمآل إلى الخلاف العقدي والمنهجي نوعاً ما، ولعلّ من بوادر ذلك افول تيار هشام بن الحكم من أذهان عامة أصحاب الأئمة عليهم السلام في الكوفة بشأن المعرفة الضرورية، ودور العقل في معرفة الحقائق الدينية (الأشعري ١٤١٩ ج١: ١٢٤) مع قطع النظر عن خلاف هشام مع سائر التيارات الإمامية بشأن مصادر علم الإمام، فهذا الافول يلوح بوضوح في الخلاف القائم بين ابن أبي عمير وأبي مالك الحضرمي بشأن مالكية الإمام للأراضي عندما أفتى هشام على خلاف رأي ابن أبي عمير (الكليني ١٣٧٧ج١: ٤١٠). ولعلّ هذا الاتجاه لعقلنة عقائد الامامية عند متكلّمي الكوفة، أدّى إلى ظهور رأي زرارة في الاستطاعة (الأشعري ١٤١٩ ج١: ١١٦، الكشي ١٣٤٨: ١٤٥ـ ١٤٨ و١٥٠) وكذلك رأي هشام بن الحكم في العصمة والصفات الإلهية (الأشعري ١٤١٩ ج١: ١٠٦ـ ١٠٧ و١٢١، الكليني ١٣٧٧ ج١) وعند ذكر متكلمي الكوفة يمكننا عدّ زرارة بن أعين ـ وإن رجع فيما بعد عن الاتجاه الكلامي الصرف ـ هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علي بن إسماعيل الميثمي وغيرهم إلى جنب هشام بن الحكم (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١٣٤).

ومن الطبيعي أيضاً أن تحدث خلافات بين متكلمي الكوفة أنفسهم، ولذا عند

البحث المعمّق يمكننا العثور على اتجاهات متعدّدة داخل المنظومة الكلامية الكوفية. وقد وردت الإشارة إليها عند المتكلمين وكذلك عند المحدثين الكلاميين في الكتب القديمة المعروفة بالمقالات.

نعم بموازاة هذين الاتجاهين الرئيسين، لابد من الإشارة إلى اتجاهين آخرين أيضاً في كلا الطرفين من متكلمي الكوفة، وإن أمكن عدّهما ضمن إطار المتكلّمين المحدّثين حصراً، وهما المتهمون بالغلو أمثال جابر بن يزيد الجعفي، المفضل بن عمر، محمد بن سنان، المعلّى بن خنيس وغيرهم، والثاني المتهمون بالتقصير أمثال عبد الله بن أبي يعفور. هذه الاتهامات التي يمكن نفيها من خلال الدراسات المعمّقة، إنّما راجت بسبب نشاط اتجاهين خارج دائرة الإمامية وهما الغلاة والبترية (وقد لقبهم مخالفوا الشيعة بمرجئة الشيعة)، وقد نُسبت تلك التهم إلى هؤلاء العلماء من الإمامية بسبب أدنى مشابهة ظاهرية في الاعتقاد أو لوجود روابط وعلقة جزئية فيما بينهم.

وبالنسبة إلى غلاة الكوفة يمكن الإشارة إلى بيان بن سمعان، المغيرة بن سعيد، محمد بن أبي زينب السدي المعروف بأبي الخطاب حيث كانوا أشهرهم في التحرّك والعمل (الأشعري ١٣٦١: ٥٠، ٣٣، ٧٦، ٨١، الأشعري ١٤٩١ ج١: ٦٩، ٧٦، ٩٧) أما البترية فيمكن الإشارة إلى كثير النوا، الحسن بن صالح بن حيّ، سالم بن أبي حفصة، حكم بن عتيبة، سلمة بن كهيل وأبي المقدام ثابت الحداد حيث لُقّبوا بضعفاء الزيدية أيضاً (الأشعري ١٣٦١: ٧٣، وأيضاً ١٤١٩ ج١: ١٤٤).

الفترة والجمود:

إنّ الكلام الإمامي بعدما مضت فترة تأسيسه الأُولى في القرن الأول الهجري، وبعد توسّعه في القرن الثاني من خلال منظّريه الكوفيين، أُصيب بوقفة وجمود لم يفق منها إلاّ في زمن الشيخ المفيد في بغداد (الخياط ١٤١٣: ٤ـ٧) نعم لقد ازدهر الكلام الإمامي بشكل محدود في بغداد على يد آل نوبخت في القرن الثالث، واستمر في طريقه



المتعثّر إلى أن وصل إلى زمن الشيخ المفيد، ولكن مع هذا فانّ هذه الفترة والجمود التي دامت لمدة قرن تقريباً، أدّت إلى خواء التيار الكلامي الكوفي المعتمد على بنى الروايات والنصوص الدينية في تنظيره، وسبّبت ظهور حركة كلامية جديدة عند الإمامية في بغداد لتبيين معارف أهل البيت عليهم السلام والدفاع عنها تبتعد شيئاً ما عن البُنى الوحيانية وتتناغم مع الأدبيات الكلامية الجديدة السائدة آنذاك جرّاء غلبة الفكر الاعتزالي (الخياط ١٤١٣: ٦، الأشعري ١٤١٩ ج١: ١١٤، ١١٨، ١٢٠ـ١٢٢ و١٣٢، المفيد ١٣٧١ المقدمة، الكليني ١٣٧٧ المقدمة).

ولم نعثر لحدّ الآن على دراسات معمّقة في سبب ركود كلام الإمامية في أواخر القرن الثاني الهجري، ولم يصرّح أحد لحدّ الآن بذلك. ربما يكون العامل الرئيسي الحصار السياسي للإمام موسى الكاظم عليه السلام وشيعته من قبل هارون الرشيد، حيث أحسّ بالخطر الشديد من توسّع الشيعة عدداً وعدة، وبسط جوّ التقية والضغط السياسي والاجتماعي على أصحاب الأئمة عليهم السلام بحيث لم يتمكنوا من الإدلاء بأسئلتهم الكلامية التي تحتاج إلى مناخ هادئ وآمن (الكشي ١٣٤٨، ٢٦٩ـ ٢٧٠).

وفي هذه الفترة هاجر هشام بن الحكم من بغداد واختفى، وسجن بعض كبار متكلمي الإمامية في نهايات القرن الثاني ـ أي فترة التنظير الكلامي ـ أمثال يونس بن عبد الرحمن وابن أبي عمير (م ٢٦٠ـ ٢٦٣، ٢٦٥ـ ٢٦٦، ٢٧٨ـ٢٧٩). نعم إلى جنب هذه العوامل الخارجية لابد من أن لا نغفل عن العوامل الداخلية في اُفول مدرسة الكوفة الكلامية، ومن تلك العوامل الداخلية مخالفة بعض كبار علماء الشيعة لعلم الكلام ولبعض المفاهيم المطروحة من قبل المتكلّمين بأنّها تقلّل من مقام المعصومين، أو تؤدّي إلى التشبيه والتجسيم أو الجبر.

في هذه الفترة وإن شهدنا حضور بعض المتكلّمين هنا وهناك، ولكن بُعدهم عن الآخر ومجهوليتهم ينبئ عن عدم وجود أيّ مدرسة أو تراث كلامي عند الإمامية،



وهذه المجموعات القليلة لم تكن أيضاً من تلامذة كبار المتكلمين وكذلك لم يخلّفوا تلامذة، ولم يخطوا خطوة لحفظ واستمرار التراث الكلامي الكوفي، أو لتأسيس تيارات كلامية جديدة عند الإمامية، والنموذج النادر من هؤلاء هو الفضل بن شاذان النيسابوري (ت ٢٦٠ هـ) وهو وإن كان عيالاً على مدرسة هشام بن الحكم ويونس ابن عبدالرحمن، ولكن لا يوجد أيّ شاهد يدلّ على تتلمذه العلمي المباشر من هذه المدرسة. ولا يخفى أنّ يونس ـ الذي يعد من أبرز تلامذة هشام ـ فقد نشاطه الكلامي بعد هشام، ويظهر أنّ من يُسمّى باليونسية أو أصحاب يونس إنّما اتبعوه في البُعد الفقهي فحسب لا الكلامي. وعلى أية حال فإنّ الفحص الدقيق لمجموعة شرائط هذه الفترة ـ بالقياس إلى المدارس الكلامية السابقة واللاحقة في الكوفة وبغداد ـ يدلّ على حدوث جمود شديد في الكلام الإمامي خلال تلك الفترة، وأنّ الحراك الكلامي المتولّد من الكوفة آل إلى الخواء والجمود.

والأمر المهم أنّ هذه الفترة تزامنت مع بروز الفكر الاعتزالي، حيث تمكّنوا من توسيع علم الكلام وتأسيسه وفقاً لمشربهم بفضل المناخ السياسي والثقافي الذي أتاحه لهم المنصور العباسي حتى زمن المأمون والمعتصم، حيث شهدت هذه الفترة تكوين أهمّ التيارات الفكرية الاعتزالية على يد أمثال أبي الهذيل العلّاف، النظام، الجاحظ، أبي علي وأبي هاشم الجبائي (معتزلة البصرة) وبشر بن المعتمر، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر وأبي القاسم البلخي (معتزلة بغداد)، وكذلك تدوين اكثر التراث الاعتزالي (سهيل قاشا ٢٠١٠: ١٧٠ فما بعد، صبحي ١٤٠٥ج١: ١٨٧ـ ٢٨٨). فهذا الحضور الاعتزالي الفاعل وتوحّدهم في الساحة الفكرية إلى جنب الضغط على الشيعة ونوعاً ما على أهل الحديث، أدّى إلى اصطباغ الكلام الإسلامي بصبغة الاعتزال؛ بحيث أصبح عنوان الكلام أو المتكلّم يوحي إلى المعتزلة فقط لمدّة قرن أو قرنين، وكأنّ عنوان «الكلام» كان معقوداً باسم هؤلاء.

مدرسة قم الكلامية:

كما قلنا سابقاً إنّ الكلام الإمامي نشأ في مدرسة الكوفة باتجاهين: الاتجاه النظري والاتجاه الحديثي (الوحياني). وهذان الاتجاهان وإن ظهرا من فضاء مشترك ومنبع واحد، لكنهما آلا إلى مصير متغاير ربما أدّى إلى التقابل أحياناً.

إنّ الكلام الإمامي النظري بعد أُفوله في نهاية القرن الثاني في الكوفة، ولم يكن له حراك معتد به حتى ظهوره الثاني في مدرسة بغداد. ولكن مع هذا فالاتجاه الحديثي في الكلام انتقل إلى قم بعد افوله في الكوفة، وتمكن من التألّق هناك. إنّ مدينة قم وإن تحوّلت إلى مركز شيعي علمي منذ بداية القرن الثاني بفضل هجرة الأشعريين الكوفيين إليها (جعفر المهاجر ١٤٢٩) لكنّها لم تصطبغ بالصبغة الكلامية حتى القرن الثالث، القرن الذي انتقل فيه التراث الحديثي الكوفي إلى قم بكثرة. وقد عرفت مدرسة قم ـ على الأغلب ـ بطابعها الحديثي، في حين أنّ طابعها الكلامي أيضاً لا يقلّ أهمّية.

ومن خصائص مدرسة قم الممتازة، والتي تدلّ أيضاً على الاتجاه الكلامي فيها، يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

١ـ لم يكتف مشايخ قم بنقل الروايات الكوفية، بل قاموا بغربلة تلك الروايات والحذف والإصلاح فيها، وهذا الأمر وإن اندرج في علم الحديث لكنّه ينبئ عن البعد الكلامي لمدرسة قم أيضاً. صحيح أنّ نزاع كبار علماء قم مع بعض المحدّثين أمثال أحمد بن خالد البرقي، سهل بن زياد ومحمد بن علي الصيرفي، والذي أدّى إلى إخراجهم من قم، لم يكن ناشئاً عن مبادئ عقدية، ولكن ـ من دون شك ـ كان الاختلاف المنهجي الكلامي سيما الذي يتعلّق بالغلو من أهمّ أسباب ذلك النزاع. فلو علمنا أنّ الروايات العقدية الكوفية كانت مطمع أنظار الغالين، مع لحاظ مساعيهم لتدليس معتقداتهم ضمن تلك الروايات، لوقفنا على أهمية جهود علماء قم الاصلاحية في علم الكلام الحديثي الإمامي. ومع هذا لا نبعد لو قلنا أنّ مدرسة قم خطت



خطوات كبيرة في الحفاظ على تراث أهل البيت عليهم السلام الكلامي.

٢ـ لعلّ أوّل تدوين للروايات الكلامية ضمن منظومة متكاملة حصل في مدرسة قم، إذ إنّ قبل هذه الفترة تم تدوين وتنظيم الروايات الفقهية بجهود أمثال الحسين بن سعيد الاهوازي (كان حياً في ٢٥٤هـ). (النجاشي ١٤٠٧: ٥٨ و٦٠)، ولكن يظهر أنّ هذا العمل بالنسبة إلى الروايات العقدية تأخّر إلى فترة مدرسة قم. ففي هذه الفترة رسم ثقة الإسلام الكليني خريطة لمنظومة أهل البيت عليهم السلام الكلامية، تم الاقتداء بها فيما بعد من قبل الشيخ الصدوق (في كتاب التوحيد) والمجلسي (في بحار الأنوار) والفيض الكاشاني (في الوافي). كما نعتقد أنّ محمد بن الحسن الصفار رسم أيضاً هيكلية كلامية في كتابه بصائر الدرجات، لكنّه رغم استفادة الكليني منه في كتاب الحجة؛ لم يحظ بعناية كبار علماء الإمامية بعنوان بناء كلامي شامخ (أمير معزي ١٣٩٠، نيومن ١٣٨٦). مضافاً إلى أنّ كلام الإمامية كان محروماً إلى حينذاك حتى في بعده النظري من تنظيم عقدي جامع، إلاّ تقسيمه إلى مباحث التوحيد والعدل لورودهما في بعض الروايات، وفي غير هذين الموردين لم نشهد أيّ تقسيم وتنظيم كلامي منسجم. كما نعلم أنّ الشيخ الصدوق كان أوّل من دوّن عقائد الإمامية في جميع أركانه وأُسسه الرئيسية في كتابيه الاعتقادات والهداية، وهذا ما يدلّل أيضاً على توجّه علماء قم للجانب الكلامي أيضاً. وخلاصة القول انّ لمدرسة قم دوراً بارزاً في تأسيس علم الكلام.

٣ـ لقد كشف محدثو قم المتكلّمون عن تضلّعهم الكلامي وهمومهم الكلامية من خلال تنظيم وتبويب الروايات وإعطاء عناوين الأبواب الدال على اجتهادهم الكلامي، بل أبدوا خبرتهم الكلامية من خلال بيان بعض المطالب الكلامية المهمة والعويصة، وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى ما ذكره الكليني في التمايز بين صفات الذات وصفات الفعل (الكليني ١٣٧٧ج١: ٢٧٢ـ٢٧٣) أو ما ذكره الصدوق ذيل باب «انّه عز وجل لا يعرف إلاّ به» (الصدوق ١٤٣٠، ٢٨٣) وباب «إثبات حدوث

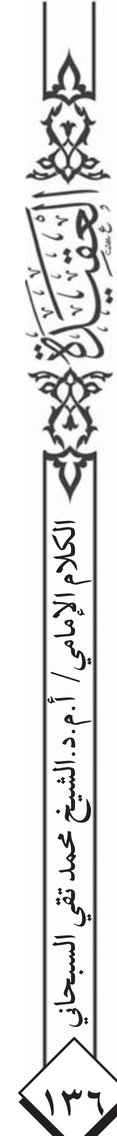
العالم» ذيل الحديث السادس (م ن ٢٩١). كما يمكن الإشارة أيضاً إلى مقدمة كتبهم المؤلّفة في هذه المدرسة حيث تنبئ عن دوافعهم الكلامية (انظر مقدمة كتاب الكافي، التوحيد وكمال الدين).

٤ـ ومن الدلائل الأخرى على البعد الكلامي في مدرسة قم، وجود ردود من قبل أساتذة الكلام الحديثي في قم على التيارات الفكرية المختلفة، من قبيل ردّ الكليني على القرامطة (النجاشي ١٤٠٧: ٣٧٧) رد سعد بن عبد الله على الغلاة والجبرية وفرقة الجعفرية والمحمدية (م ن: ١٧٧و١٧٨). وهذا المقدار المذكور يكفي في التدليل على أنّ منهج الكلام الحديثي وإن لم يكن له حالة دفاعية في الوهلة الأولى ـ على خلاف الكلام النظري ـ لكنّه يقوم بأداء مهمّته عند الضرورة ولم يتخلّ منها.

٥ـ ومن هذا المنطلق نرى أنّ الشيخ الصدوق ـ الذي تتلمذ وترعرع في ظل مدرسة قم ـ عندما دعي إلى الوقوف أمام الأفكار المغايرة في فترة حكم آل بويه الشيعة، دخل إلى ساحة المعركة بكلّ جدارة وبارز أقرانه من خلال مناظراته ومحاوراته العقدية المعمّقة. (انظر: الصدوق ١٣٩٥ج١: ٨٧، الشوشتري ١٣٧٧ج١: ٤٦٣).

٦ـ إنّ متكلمي قم لم يكتفوا بالوفاء لرسالاتهم الكلامية فحسب، بل تطلّعوا أيضاً إلى آراء سائر المعارف الكلامية، وعلى سبيل المثال نكتفي بذكر نموذجين يدلاّن على ردّة فعل القميين أمام الأفكار القديمة وطريقة تعاملهم مع الأفكار المعاصرة. النموذج الأوّل علي بن إبراهيم القمي (أستاذ الكليني) حيث يؤلّف كتاباً حول نظرية الصفات عند هشام بن الحكم باسم رسالة معنى هشام ويونس (النجاشي ١٤٠٧: ٢٦٠) وفي المقابل يقوم سعد بن عبدالله الأشعري (استاذ الكليني الآخر) بالرد على هذا الكتاب ونقد علي بن إبراهيم (م ن: ١٧٧). والنموذج الآخر سعة إطلاع الشيخ الصدوق عن آراء آل نوبخت الكلامية، وكذلك آراء ابن قبة الرازي، ابن بشار وأبي زيد العلوي، وما نقله عنهم بالتفصيل (الصدوق ١٣٩٥ج١: ٥١ـ٥٣، ٨٨ـ٩٦).

والخلاصة انّ الكلام الإمامي في قم تحوّل إلى ساحة لتوسعة رقعة الكلام



الحديثي الإمامي، وخلّف تراثاً قيّماً لم يؤثّر في المدارس اللاحقة كاصبهان والحلة فحسب، بل ما زال خط الكلام الحديثي الإمامي يعتمد عليه كمرجع علمي له. مضافاً إلى انّ مدرسة قم وإن لم تجد مناخاً مناسباً للتقابل مع سائر الخصوم (من خارج دائرة التشيع)، لكنّه تم تقسيمها داخلياً إلى تيارات فكرية مختلفة، ممّا ينبئ عن الهواجس الكلامية لدى هذه المدرسة. مع الاذعان بعدم وجود دراسات جادة لحد الآن لمعرفة أسباب افول مدرسة قم، وما تمّ تدوينه يشكو من نواقص عدّة(٧).

إنّ مدرسة قم بعدما أصبحت قطباً علمياً شيعياً خلال قرنين، انحسرت عن العطاء في أواخر القرن الرابع ـ ولعلّ بعد هجرة الشيخ الصدوق إلى الري ـ وقدّمت تراثها الفكري إلى سائر المدن سيما مدرستي الري وبغداد.

وفي الختام لابد من التنويه إلى أنّ ما يميّز الفكر الكلامي الإمامي عن سائر الفرق والمدارس الكلامية الإسلامية، اعتماده في تطوير معارفه الكلامية على جناحي العقل والوحي معاً، وكما رأينا فإنّ الإمامية ـ على خلاف أهل السنة حيث انقسموا منذ البداية إلى جماعة النص وجماعة العقل ـ أسّست ببركة قيادة الأئمة عليهم السلام والاستعانة بالقرآن والسنة النبوية المحفوظة عند آل البيت من دون تحريف ونقصان وكذلك بالاعتماد على الاتجاه العقلاني المستمد هداه منهم في التعامل مع الوحي والحقيقة؛ نموذجاً فريداً من المعارف الإلهية. وهذا ما يحتاج إلى مزيد من البحث والمتابعة حيث لم يتم وللأسف تسليط الضوء عليه تماماً.

*** هوامش البحث ***

(١) انظر. أمين القضاة، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري. حسين بن محمد شواط، مدرسة الحديث في القيروان من الفتح الإسلامي إلى منتصف الخامس الهجري.



(٢) انظر للاطلاع على تقسيم مشابه: الشافعي ١٤١١: ٥١ـ ٥٢.

(٣) لقد عدّ مؤرخو الكلام الإسلامي مسألة الإمامة من أهمّ موارد الخلاف بين المسلمين. انظر: الأشعري ١٤١٩ج١: ٣٩، الشهرستاني: ٣٠.

(٤) وهي طريقة حجاجية تعتمد على أخذ الاعتراف من الآخرين، وتقترن غالباً بالقسم كقوله: أنشدتك الله أو بالله، ذكرتك به واستعطفتك، أو سألتك به مقسماً عليك. (الفيومي ١٣١٣/ نَشَده) (والنقل بالمضمون).

(٥) رجال النجاشي: ٤٣٣ (كتاب المجالس في التوحيد، وكتاب المجالس في الإمامة لهشام بن الحكم)، كتاب الفهرست لابن النديم: ٢٠٤ (كتاب المجالس لأبي الهذيل العلاف).

(٦) انظر على سبيل المثال آثار الملا مهدي النراقي: جامع الأفكار وناقد الانظار، تصحيح مجيد هادي زاده، ط حكمت، اللمعات العرشية، تصحيح علي أوجبي، أنيس الموحدين، ط الزهراء، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، ط: مؤتمر النراقي.

(٧) انظر على سبيل المثال: أمير معزي ١٣٩٠، تيومن ١٣٨٦.



* المصادر والمراجع *

١ـ نهج البلاغة (الشريف الرضي).

٢ـ ابن بابويه، محمد بن علي (الشيخ الصدوق) (١٣٩٨ق)، التوحيد، طهران: دار الصدوق.

٣ـ ـــــــ (١٤١٣ق)، الاعتقادات (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد)، ج٥.

٤ـ ـــــــ (١٣٩٥ق)، كمال الدين، المصحح: على اكبر الغفاري، طهران: ط: اسلامية.

٥ـ ابلاغ الأفغاني، عناية الله (١٩٩٤م)، الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، ج٢، القاهرة: وزارة الأوقاف.

٦ـ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت دار إحياء التراث العربي.

٧ـ ابن شعبة الحراني (١٤٢٥ق)، تحف العقول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٨ـ ابن النديم، كتاب الفهرست، رضا تجدد.

٩ـ أبو حنيفة (١٣٩٩)، الفقه الأكبر، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.

١٠ـ الأشعري، أبو الحسن (١٤٠٠ق)، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد: مجلس

دائرة المعارف العثمانية.
١١ـ ـــــــــ (١٤١٩ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
١٢ـ الأشعري، سعد بن عبد الله (١٣٦١)، المقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد مشكور طهران : انتشارات علمي فرهنكي.
١٣ـ الايجي، عضد الدين عبد الرحمن (١٤٠٩ق)، المواقف، بيروت: عالم الكتب.
١٤ـ أمير معزي، محمد علي (١٣٩٠)، «صفار قمي وبصائر الدرجات»، مجلة الإمامة، رقم٤.
١٥ـ الألوسي، حسام الدين (١٩٨٦م)، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
١٦ـ بدوي، عبد الرحمن (١٩٩٦م)، مذاهب الإسلاميين، مصر: دار العلم للملايين.
١٧ـ بكري محمد خليل (٢٠٠١م)، المنطق عند الغزالي، بغداد بيت الحكمة.
١٨ـ الجاحظ، عمرو بن بحر (١٩٨٧م)، «رسالة في صناعة علم الكلام»، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، بيروت: دار ومكتبة الهلال ودار البحار.
١٩ـ جبرئيلي، محمد صفر (١٣٨٩)، سير تطور كلام الشيعة، طهران: بـژوهشـگاه فرهنك وانديشه.
٢٠ـ الجعفري، محمدرضا (١٤١٣ق)، «الكلام عند الإمامية، نشأته وتطوره»، تراثنا، ش ٣٠ و٣١.
٢١ـ الحسيني، محمد أبو سعده (١٤٢٢ق)، الشهرستاني ومنهجه النقدي، بيروت: مجد.
٢٢ـ حنفي، حسن (١٣٧٥)، «تاريخ دانش كلام»، ترجمة: محمد مهدي خلجي، نقد ونظر، ش٩.
٢٣ـ الخواجة الطوسي، مصارع المصارع.
٢٤ـ الخياط، عبد الرحيم بن محمد (١٣٦٧)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، مصر: دار الندوة الإسلامية، مكتبة الكليات الأزهرية.
٢٥ـ رضا زاده لنكرودي، رضا (١٣٨٦)، «بژوهشي در مرجئه»، ضمن كتاب فرق تسنن، باهتمام مهدي فرمانيان، نشر اديان.
٢٦ـ رفيق العجم (١٩٨٩م)، المنطق عند الغزالي، بيروت: دار المشرق.
٢٧ـ الزاغوني، أبو الحسن علي بن عبيد الله (١٤٢٤ق)، الايضاح في أصول الدين، رياض: مركز ملك فيصل.
٢٨ـ الزنجاني، فضل الله (شيخ الإسلام) (١٣٨٦)، تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها، تقديم تحقيق

وتعليق: غلام علي پـور (اليعقوبي)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامي.
٢٩ـ سامي النشار، علي (٢٠٠٨م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار السلام.
٣٠ـ السبحاني، محمد تقي (١٣٧٤) عقل گرايى ونص گرايى در كلام اسلامي، نقد ونظر رقم٣،٤.
٣١ـ ـــــــــ (١٣٨٨) شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسة حله، نقد ونظر رقم ,٥٦
٣٢ـ السلفي الأفغاني، شمس (١٤١٩ق)، الماتريدية، ج١، طائف: دار الصديق.
٣٣ـ الشافعي، حسن محمود (١٤١١ق)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة.
٣٤ـ شبلي النعماني، محمد (١٣٧٣)، تاريخ علم الكلام، ترجمة: محمد تقي فخر داعي گيلاني، طهران: انتشارات اساطير.
٣٥ـ شواط، حسين بن محمد (١٤١١ق)، مدرسة الحديث في القيروان من الفتح الإسلامي إلى منتصف الخامس الهجري، السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
٣٦ـ الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
٣٧ـ ـــــــــ ، (١٣٩٦ق)، مصارع الفلاسفة، تحقيق، تقديم وتعليق: سهير محمد مختار، القاهرة: الجبلاوي.
٣٨ـ صالح مهدي هاشم (١٤٢٦ق)، الفكر الفلسفي في بغداد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
٣٩ـ صبحي، أحمد محمود (١٤٠٥ق)، في علم الكلام، بيروت: دار النهضة.
٤٠ـ الشوشتري، نعمة الله (١٣٧٧)، مجالس المؤمنين، طهران: المكتبة الإسلامية.
٤١ـ عبد الرازق، مصطفى، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٤٢ـ العسكري، مرتضى (١٤١٢ق)، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، بيروت: دار الزهراء.
٤٣ـ ـــــــــ (١٤١٣ق)، معالم المدرستين، جامعة أصول الدين.
٤٤ـ غردية، لويس (١٩٦٧م)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين.
٤٥ـ الفارابي، محمد بن محمد (١٩٣١م)، إحصاء العلوم، علّق عليه: عثمان محمد أمين، مصر: مكتبة الخانجي.
٤٦ـ فان. اس، جوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع، ج١، بغداد ـ بيروت: منشورات الجمل.
٤٧ـ الفخر الرازي، محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء





والمتكلمين، تصحيح: حسين اتاري، القاهرة: دار التراث.
٤٨ـ فروخ، عمر (١٩٧٢م)، تاريخ الفكر العربي، بيروت: دار العلم للملايين.
٤٩ـ ـــــــ (١٩٨٦م)، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، بيروت: دار الطليعة.
٥٠ـ ـــــــ (١٤٠٩ق)، عبقرية العرب في العلم والفلسفة بيروت: المكتبة العصرية.
٥١ـ الفيومي، أحمد بن محمد (١٣١٣ق)، مصباح المنير، القاهرة: المطبعة البهية المصرية.
٥٢ـ قاشا، سهيل (٢٠١٠)، المعتزلة، بيروت: التنوير.
٥٣ـ القضاة، أمين (١٤١٩ق)، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري، بيروت: دار ابن حزم.
٥٤ـ الكشي، محمد بن عمر (١٣٤٨ق)، اختيار معرفة الرجال، صححه وعلّق عليه وقدّم له ووضع فهارسه: حسن المصطفوي، جامعة الالهيات والمعارف الإسلامية مشهد.
٥٥ـ الكليني، محمد بن يعقوب (١٣٧٧)، الكافي، ج١، طهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٦ـ محمود، فاضل (١٣٦٢)، المعتزلة، طهران: مركز نشر الجامعة.
٥٧ـ مدرسي الطباطبائي، سيد حسين (١٣٨٦)، مكتب در فرايند تكامل، طهران: انتشارات كوير.
٥٨ـ المدن، علي (١٣٨٩/ ٢٠١٠)، تطور علم الكلام الإمامي: دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
٥٩ـ المفيد، محمد بن محمد (١٣٧١)، اوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ج , ٤
٦٠ـ الملا حي الخوارزمي، محمود بن محمد ركن الدين (١٣٨٧) تحفة المتكلمين، تحقيق ومقدمة: حسن انصاري، ويلفرد مادلونك، إشراف زابينه اشمنيتكه واخرون، طهران: مؤسسة بژوهشي حكمت وفلسفة إيران وبرلين: م مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين.
٦١ـ مؤلف مجهول (١٣٨٥)، خلاصة النظر، طهران: مؤسسة بژوهشي حكمت وفلسفة إيران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين.
٦٢ـ المهاجر، جعفر (١٤٢٩ق)، رجال الاشعريين، قم: مركز العلوم والثقافة الإسلامية.
٦٣ـ ناشي اكبر، عبد الله بن محمد (١٣٨٦)، الفرق الإسلامية ومسألة الإمامة (مسائل الإمامة)، ترجمة: علي رضا ايماني، قم: مركز مطالعات وتحقيقات أديان.
٦٤ـ النجاشي (١٤٠٧ق)، رجال النجاشي، طهران: مؤسسة النشر الإسلامي.
٦٥ـ النراقي، ملا مهدي (١٣٨٠)، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، قم: كنكره محققان نراقي.



٦٦ـ ـــــــ (١٣٦١)، انيس الموحدين، طهران: الزهراء.

٦٧ـ ـــــــ (١٣٨١الف)، اللمعات العرشية، تصحيح: علي أوجبي، كرج: عهد.

٦٨ـ ـــــــ (١٣٨١ب)، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحيح: مجيد هادي زاده، طهران: انتشارات حكمت.

٦٩ـ النوبختي، حسن بن موسى (١٣٨٧)، فرق الشيعة ، دار بيبليون.

٧٠ـ نيومن، آندره (١٣٨٦) دوره شكل گـيري تشيع دوازده امامى، قسم ط: مؤسسة شيعة شناسي

٧١ـ ولفسن، هري، اوسترين (١٣٦٨)، فلسفة علم الكلام، ترجمة: أحمد آرام، طهران: الهدى.

٧٢ـ هناء عبد سليمان أحمد (١٤٢٥ق)، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

٧٣ـ هويدي، يحيى (١٩٧٢م)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية.



